

若きヘーゲルの研究

——イェーナ初期におけるフィヒテ批判について——

船 盛 茂

序

周知の如くヘーゲルはイェーナに移って始めて本格的な意味における哲学活動を開始する。確かにそれまでの宗教研究を通じて、彼の哲学的基本姿勢は形成されていたわけであるが、しかしイェーナ初期においては彼の哲学的立場やその方法はいまだ明確に自覚されていたわけでない。そこで彼は彼の学友であり、哲学研究の点からいえば先輩でもあるシェリングの立場にたつて、自らの哲学活動を遂行していく。といってもそれによりただちに自己自らの哲学の構築・展開へとは向っていない。その活動はむしろ彼以前の哲学、すなわちカント、ヤコービそしてフィヒテ哲学への批判という闘争的性格が強く出ている。そのような批判的作業を通じて一方では自らの哲学的立場を公にすると共に、他方では自らの哲学そのものの模索を試みている。

ところで後のヘーゲル哲学において、彼がとりわけ鋭く批判の鋒先を向けているのは、周知の如くシェリングに対してであり、更には

カントに対してであるが^{註1}、このイェーナ初期の時期においては表ではシェリングが批判の対象となっていないのは当然のことであるとしても、カントに対するよりもフィヒテに対する批判が最も鋭くかつ執拗になされている。それは例えば『フィヒテとシェリングの哲学体系の差異^{註2}』においては勿論のこと、シェリングとの共同による『哲学批評雑誌』中の代表的論文『信と知』にしても、フィヒテ批判の占める割合は分量の点からみればヤコービに対するそれよりも少ないにもかかわらず、内容的にはそれより大きな意味をもっている点からいえる。フィヒテ哲学との対決がイェーナ初期においてヘーゲルにとり特別な意味をもっていたことが推測される。

この小論において我々はイェーナ初期における彼の代表的著作である『差異』と『信と知』をとりあげ、ヘーゲルにとりフィヒテ哲学が何を意味し、彼が新たに自覚するにいたった哲学と如何なる連関において理解され、更にその克服の方向及び方法をどこに求めていたのかを論じることにした。

ヘーゲルにとり哲学はフランクフルト時代までは、いまだ分裂に固執する悟性の立場に立つものとして、絶対的生を捉えるものたりえず、宗教の出現において止まざるをえなかった。^{註3} そのような哲学に対するヘーゲルの見解は、イエーナへ移ると共に大きく変化する。^{註4} イエーナへ移った年に書かれた『差異』において早くもヘーゲルは、哲学の前提をなすものとしての絶対者そのもの、②存在と非存在、概念と存在有限性と無限性とへの分裂の二つを指摘し、それに基づいて哲学の課題をこれら二つの前提の合一、すなわち「存在を非存在に—生成として、分裂を絶対者に—絶対者の現象として、有限者を無限者に—生成として定立する」^{註5} ことのうちに見るにいたっている。ハイデッガーは

“Holwege” においてヘーゲルの『精神現象学』の詳細な解釈を試み、^{註6} その際緒論中の三つの命題をとり出し、更にそれらの根底にある、しかも単に『精神現象学』のみならず、ヘーゲル哲学そのものの根源にあるものとして、ヘーゲルが緒論においてさりげなく副文の形式においていった「絶対者は即自且つ対自的に我々のもとに存在し、また存在することを意志する」^{註7}、すなわちハイデッカーの言葉を借りるならば絶対者のパルシーアを、基本命題として指摘している。確かにハイデッガーの指摘の如く絶対者が単に彼岸に存するのではなく、

我々のもとに存し、しかもそれが単に実体 (Substanz) としてではなく、同時に主体 (Subjekt) であるということ^{註8} をヘーゲルは強く主張している。それは例えば『論理学』において、「論理学の内容が自然と有限精神との創造以前の永遠な本質の中にあるところの神の叙述である」^{註9} と述べていることから明らかである。絶対者のパルシーア、換言すれば「絶対者が我々のもとに存すること」こそは、彼の体系の必然性・完結性を、それ故彼の求める「学」(Wissenschaft) を始めて可能とするものであったといっても過言ではなからう。

ヘーゲル哲学の基本的性格を絶対者のパルシーアということと理解するとき、我々は彼の最初の哲学的著作である『差異』において表明された哲学の前提のうちに、すでにそのような方向を明らかに看取できる。そこでヘーゲルは前に引用した哲学の前提の「絶対者の存在」に続けて、「それ(絶対者—筆者註)は既に現存しているのである。もしそうでなければどうしてそれが求めえたであろうか」と、前提であると同時に目標である絶対者が、我々のもとに (bei uns) 存すべきことを指摘している。勿論絶対者についてのこのような見解が、この時期に突然出てきたとは思えない。ある意味ではそれはヘーゲルにそなわった資質の如きものであったといえよう。それが恐らくは学友であったヘルダーリンなどの交遊によるギリシア的なものへの憧憬から、一層強く明確な確信となっていたものである。それは彼

等が「ヘーカパーパン」を合言葉にしたことのうちにも確認できよう。更に一連の宗教研究を通じて自覚されるにいたる生（Leben）の概念にしても、それを我々は絶対者が我々を超越したものとしてみなす、我々のもとにあることの一つの表現として、ディルタイの如く汎神論的性格の濃いものとして解釈できる。というのも彼はそこでユダヤ教的律法の精神を強く退けるが、それはまさしくその精神が絶対者との無限の疎隔において成立するものであるからであり、それに対し生は「全一なる神性のうちにあつて」^{註12}、すべてのものに浸透して作用している一つの生ける紐帯であるからである。このような経過において、絶対者のパルシーアは彼にとり哲学の前提として確信されるにいたったものと思われる。してみれば当時のヘーゲルにとっては、全体を「生の連関の全体的体系」（das ganze System der Lebens Verhältnisse）^{註13}として、換言すれば個別態は絶対者の現われに他ならぬいからして、そのような体系における絶対者の把握こそが、新たに自覚されるにいたった哲学の課題である。

ところで『差異』においてヘーゲルは「分裂こそが哲学の必要の源泉である」^{註14}と、分裂と哲学の関連を強調しているが、その際分裂は決して単に一般的・抽象的な意味において理解されているのではない。ヘーゲルはその分裂を「かつて精神と物質、靈魂と肉体、信仰と悟性など、……人間の関心の一切の重心を自らにつなぎとめていた諸々

の対立は、文化の進展と共に理性と感性、知性と自然、普遍的概念としては絶対的主観性と絶対的客観性などの対立の形式に移ったのである」^{註15}と具体的に指摘している。このことから明らかなようにヘーゲルにとり哲学の必要の源泉としての分離は、決して単なる抽象的・一般的なものとしてでなく、その時代の歴史的境位に対しての非常に詳細な反省を通して、具体的に歴史的・現実的問題として理解されている。

ヘーゲルは後に『精神現象学』の序論において学がまさしく歴史的必然性において生ずべきことを、更に自己の哲学こそが真の学として歴史的必然性において生成していることを詳細に論じているが^{註16}、それと同じく『差異』における哲学の要求は、ただ単にヘーゲルの個人的反省を通して考え出されたものではなく、時代の歴史的境位から生じ、歴史的な時代からの要求であり、従って哲学の課題はその要求に応じて近代の課題として自覚されている。そしてヘーゲルは歴史的に理解された哲学の課題との関連において、各哲学を位置づけ、それに対していくのである。さしあたりヘーゲルは自らの意識に登ってきた哲学的立場をより一層明確にする必要もあって、絶対者のパルシーアを尺度としながら、その点では見解を一にすると考えられたシェリングの立場からカント、ヤコービそしてフィヒテと批判的に対決していく。勿論それは単なる批判的対決に終るものでなく、それを通じて自らに自覚されるにいたった哲学の課題遂行のための方法の模索もなされて

いる。

〔二〕

ヘーゲルは学生時代以来一貫して宗教的な問題に没頭してきた。宗教的なものへの沈潜こそがこの時期のヘーゲルにとっては哲学することそのものであったといえよう。彼にとり宗教への欲求こそが、「人間の精神の最高の欲求」^{註17}に他ならず、『一八〇〇年体系断片』にいたるまで「有限な生の無限な生への高まり」(die Erhebung …… von dem endlichen Leben zum unendlichen Leben)^{註18}として最高の精神形態と見なされていた。確かに初期の『民族宗教とキリスト教』や『既成宗教としてのキリスト教』などにおいては、ヘーゲルはいまだカント的道徳性の立場に立脚し、その体現者としてのイエスのうちに理性宗教を認め、そこからキリスト教の実定性 (Positivität) を鋭く批判し、退けようとしている。しかしヘーゲルはノール編の『キリスト教の精神とその運命』や『一八〇〇年体系断片』などにおいて、実定性をただ単に退けてしまうのではなく、それをも共に認めていくこととする。我々がすでに見た如く^{註19}フランクフルト時代末におけるヘーゲルにとっては、反省的悟性概念の客体性を越えた生ける統一に反省の媒介が如何にして可能かということが最大の関心事になっており、さし

あたり彼はそれを「形象化された愛」(gestaltete Liebe)^{註20}としての宗教のうちに求めるのである。実定性を単に退けてしまい単なる主観的統一のみ求めるのではなく、むしろ実定性をそのうちに含む生ける統一が求められるのであり、しかもそれが宗教において求められているのである。そのような宗教への理解は彼の哲学的立場が確立された『精神現象学』においても依然として保持されている。そこにおいては勿論宗教でなく哲学が精神の最高形態となっているが、同時に宗教も絶対知の前段階として、たとえ表象 (Vorstellung) においてもはあっても、絶対者を把握せるものとして考えられている。

そのようなヘーゲルにとり啓蒙的理性は認め難いものであった。それは宗教をその本来性において捉えるのではなく、「宗教的理解の矮小な尺度」^{註21}でもって、換言すれば宗教を単なる実定的なるものとしてのみ捉えることにより、外面的勝利をえたにすぎず、そこにはいまだ真なる理性は生成していない。

イエーナ時代においてヘーゲルの意識に登ってきた理性こそは、フランクフルト時代における最高概念たる生が、哲学的により一層明確に規定されたものであって、悟性とは厳密に区別されるべきものである。マルクーゼの言葉をまつまでもなく、ヘーゲルが宗教的問題から哲学へと関心を向け始めたとき、彼がまず問題としなければならなかったのが理性の概念であった。それまで理性と悟性とをほとんど区別

していなかったヘーゲルは、両概念にそれぞれ新しい意味を与え、それを自らの哲学の出発点とするのである。悟性は絶対者の現象であるものを、その根源である絶対者から切り離し、一個の自立者として固定する有限者の能力にすぎない。それに対しそのような悟性による固定化された対立を止揚し、個別者を単にそれ自体で存在するものとしてでなく、絶対者の現象として絶対者との関係において捉える、それ故全体を有限者を自らのうちに含む無限性として把握する思惟の働きとして理性を見るのである。^{註22}

してみればヘーゲルにとり啓蒙的理性は決して真の理性たりえず、まさしく単なる悟性にしかすぎないものであった。それ故そのような啓蒙的理性にとっては、今やヘーゲルの哲学の前提たる絶対者のパルシーシアは到底望むべくもないし、いわんやその課題たる絶対者の把握は不可能である。ヘーゲルが『信と知』において批判の対象としたカント、ヤコービそしてフイヒテの哲学は、すべてそのような啓蒙的理性の立場に連なるものとして考えられている。というのもヘーゲルはこれらの哲学について「永遠なものは認識にとっては空虚であり、知のこの無限な空虚な広がりには、ただ憧憬と予感との主観性によってのみ充たされるのでしかない。そして理性はみずから絶対者のうちに存在することを断念すべきであり、まったく絶対者から排除され、絶対者に対してただ否定的にふるまうにすぎないというような、以前の

らば哲学の死とも認められることが、今や哲学の最高の眼目となった。啓蒙のむなしさが意識化されることにより体系となったのである」^{註23}とあって、これらすべての哲学において絶対者が我々のもとに存するのではなく、反対に我々の彼岸において措定されてしまっており、それ故絶対者の把握でなく、それへの単なる主観的な憧憬のみが支配しているのが、それらの哲学であると結論づけているからである。

更にヘーゲルは『信と知』の緒論において幸福主義（Eudaimonismus）をとりあげ、それを「有限者をそれ自体において自己だけで絶対的であり唯一の实在性」^{註24}とみなしている。そして前述の三人の哲学が一応は幸福主義と正反対の立場に立つことを認めながらも、しかし結果的には「主観的なものおよび経験的なものをのり越え、理性にその絶対性と日常的現実からの独立性を取り戻すということが、これらの哲学のまったく唯一つ言明された傾向であり、申し立てられた原理である。しかしこの理性はまったくただ経験的なものに反対するという方向しか持っておらず、無限者はそれ自体ただ有限者との関係においてしか存在しないのであるから、これらの哲学は経験的なものと闘いながらも、直接経験的なものの領域のなかにとどまっている」^{註25}と断じ、依然として幸福主義から少しも抜け出ていないことを指摘している。確かにこれらの哲学において無限者が問題とされてはいるが、しかしそれはどこまでも有限者との対立においてある無限者にすぎず、

真の無限者ではありえない。ヘーゲルにとりこれらの哲学はまさしく次のような根本的原理を有しているのである。すなわち(イ)有限性の絶対者、(ロ)有限性と無限性、実在性と理想性、感性的なものとの超感性的なものとの絶対的対立、(ハ)真に実在的で絶対的なのは彼岸に存在するの三点である。^{註26}根本原理をこのように理解した上で、ヘーゲルはこれらの哲学を反省哲学として規定するのである。というのも反省作用は彼にとり少なくとも一面では「存在と制限とに関する能力」(Vermögen von Sein und Begrenzung)^{註27}であり、これらの哲学は上に指摘の原理からしても、このような反省作用に立脚するものに他ならないからである。それ故いずれにしても我々はこれらの哲学においては、ヘーゲルが哲学の前提とする絶対者のパルシーアを認めることはできない。

(三)

これらの哲学の根本性格をこのように把握した上で、彼はカント哲学がその客観的側面を、ヤコービ哲学がその主観的側面をあらわし、そしてフィヒテ哲学がこれら両側面の総合であることを指摘している。そしてこれらの哲学に対しての批判のなかでも特にフィヒテに対しての彼の批判は、詳細かつ鋭どくなされている。それは始めてドイツ哲

学会の表舞台であるイエーナに登場した彼にとっては、自らの哲学者としての立場を哲学会において鮮明にするといった実際的必要から、当時のドイツ哲学会において重きをなしていたフィヒテ哲学を批判する必要があったのも事実であろう。しかし単にそのみでなく、フィヒテ哲学こそは彼にとり啓蒙主義の流れを継いだカント哲学を継承・発展させた哲学として、分割・対立の形式が最も鋭どく現われているのであり、反省哲学の内的矛盾・限界が最高に表現されたものであった。してみれば自らの哲学の課題を歴史的現実的問題連関において必然的なものとして自覚するにいたったヘーゲルが、絶対者のパルシーアという自らの哲学的立場をより明確なものとし、更にそれを展開していくためにそれとの対決は不可避であった。以上のような論点を踏まえた上で、我々は次に彼のフィヒテ批判の論点とその克服についてみていくことにする。

イエーナ初期におけるヘーゲルのフィヒテ哲学批判は、すでに指摘した如く『差異』と『信と知』の二論文において主としてなされている。^{註28}前者は周知の如くそれまで特にラインホルトなどにより同一視されていたフィヒテとシェリングの哲学の間の差異を明らかにすることに主眼が置かれているわけであるが、そこでのフィヒテ批判の主要点は、フィヒテが主観と客観との同一性を原理としながら、それが単に主観的な主観と客観との同一性にしかすぎず、それ故同一性原理はフ

イヒテ哲学の体系の原理となっていない。すなわち「体系そのものは一個の徹底せる悟性的な有限性の集合」^{註29}にすぎず、真の同一性は到達不可能な彼岸に措定されているといった点である。それに對し『信と知』においては、フィヒテ哲学の第一原理から第二、第三原理への展開の詳細な吟味、更には実践的側面までもが問題とされている点でそこに若干の進展を認めることができるが、しかしそこにおいてもなお彼がフィヒテ哲学を「主観性、自我、純粹意志―それは客観性に對立しており、絶対的な対立のうちにあり、同一性、総合の課題は決して解決されない」^{註30}と批判するとき、フィヒテ哲学に對してのヘーゲルの態度が根本において一貫しているのを認めることができる。^{註31}

絶対者を「同一性と非同一性と同一性」(die Identität der Identität und der Nichtidentität)^{註32}として、その全体性において把握することを課題とするヘーゲルにとって、知識学の原則である純粹自我 (reines Ich) は、部分の絶対的措定、全体の抽象を意味しているにすぎない。それというのも自我は「物を感じたり直観せず、ただ自分の感覚と自分の直観とをしか直観せず、ただ自分を知らぬのみであるから、純粹に空虚な活動、……自我||自我という感覚」^{註33}に他ならず、その本質は分析知の空虚な悟性に同じであるからである。真の認識は絶対的なものから始まるべきであるとするヘーゲルにとり、フィヒテの純粹自我は認め難いものである。というのは空虚な同一性について

の知である純粹自我は、抽象作用によるものであるからして抽象された他のものにより制約された不完全なものであるからである。ヘーゲルにとって純粹自我のこの不完全性こそが、フィヒテ哲学においてそれを「演繹の原理」(Prinzip der Deduktion)^{註34}たらしめているものである。それ故フィヒテ哲学の原理は真に絶対的なものであるのではなく、まさしくその反対のものにより制約されている。そのような完全性を原理とするフィヒテ哲学における演繹とは、「純粹知においてマイナスとして措定され、捨象され、否定されてしまった感覺的世界が今やプラスとして措定され、そしてこのプラスが自己意識そのものの条件として措定される」^{註35}にすぎないからして、そのような演繹による認識はそれ自体では到底認識の名にあたいしない。それ故それはヘーゲルの表現によれば「哲学によって投げ捨てられるような類のもの」^{註36}である。

絶対者のパルシーシアをいい、哲学がまさしくそのような絶対的なものから始まるべきであるとするヘーゲルにとり、上述した如き純粹自我の不完全性を演繹の原理とするフィヒテ哲学は、真なる全体性へは決して到達しえない。確かにある部分から出発していく展開の進行は全体性を表わすように思える。しかしそれは「まさに部分として認められるもの、欠陥をもったものが絶対的真理と絶対的確定とを持つ」^{註37}ということであるから、不可能である。それというのもこの部分、換

言すれば純粋な主観性はその諸形式においては、それに欠けている客体の多様性との関係においてのみ説明されうるからである。客体の側は客体の側で自らの真理を己れ自らのうちに持つのでなく、ただ主観との関係においてのみ持つのである。それ故演繹を通じての進行は、単に部分から部分への移行に他ならない。それは根本においてはすべて絶対的であるという意味で、同じような権利をもった諸部分の単なる並記にすぎないのであり、それによっては決してそれ自らのうちで各部分が有機的に組織づけられた全体へは到達しない。このことは自己意識の側と同じようにそれに対立して存する非我、すなわち自然の側にもいえる。ヘーゲルの指摘の如くフィヒテにおいて自然は「統一を欠いた経験と純粋に偶然的な多様性の国」(ein Reich einheitloser Empirie und reinzufälliger Mannigfaltigkeit)のままであり、

それ自身のうちで目的論的・有機的に秩序づけられた全体として把握されるのではない。単に主観によって義務の素材として要求されることのうちに、自らの存在の意義を持っているだけの感性的世界のままであるにすぎない。自然は自我により自我が自らの義務遂行のための素材として要求される故に、換言すれば自我がそれを越えてゆかんがために、自然の偶然性(Zufälligkeit)と劣悪さ(Schlechtigkeit)はフィヒテにおいて認められるにすぎない。しかし一応はシェリングの客観的観念論の立場にたつヘーゲルにとり、自然は「自己を自己自

身において分離し合一するところの、その如何なる形態においても自らを単に被限定的なるものとしてでなく、むしろ全体的なるものとして自由に自らを定立^{註39}」する精神的なるものである。してみればヘーゲルにとりフィヒテの自然は次のようなものとしてしか存しないことになる。「理性の絶対的主観性と、実在性にたいする理性の絶対的対立とによって、世界は理性に絶対的に対立し、それによって没理性的な有限性と非有機的感性的世界とは……絶対的に存在し続ける^{註40}」のである。どこまでも自我により克服されるべきものとして存在し続けるのである。

しかし自己もまたフィヒテにおいては真の全体へは展開しえないのは明らかである。というのももフィヒテにおいて意志は「一切の内容を欠いた純粋な同一性(reine Identität ohne allen Inhalt)であるからして、意志の目的概念が意志自身から内容をうるということはそれ自体不可能^{註41}」であるからして、内容は結局のところある有限な点から始めて、次々と諸々の有限なものへと演繹されざるをえないことになる。それ故自我は全体性にも完全性にも到達しえない。実践的観点においても理論的観点においても、実在性は純粋自我にとりどこまでも多様性として対立したままである。ヘーゲルにとりフィヒテの演繹は純粋自我において一度捨象されたものが単に取り戻される、すなわち「マイナスのプラスへの転換」(eine Verwandlung der Zeichen

des Minus in Plus) に他ならない。こうして観念論的側面と経験的實在性との間の対立は、フィヒテの体系においては止揚されず、両者の対立・抗争が残り続けることになり、「自我は同時に自我であるべきである」^{註42} という要請が体系の頂点に位置することになる。

(四)

以上我々は主として『信と知』におけるフィヒテ批判を中心としてみてきた。それは確かに具体的にはフィヒテ哲学の演繹においては、自然が単に絶対的に没理性的な有限性としての意味しか持ちえないこと、それと共に自我も真の全体性へと到達しない点、そして結局のところは無限進行のうちで両者が等しくなるべきであるという当為へと向けられている。しかしこのように絶対的同一性から出発しながら、体系の展開において同一性を保持しえないのは、フィヒテの絶対的原則たる純粹自我がまさしく一面的なものにすぎない点によってである。自我は自我は意識における一切の疎遠なものを捨象し、ただ自己自身を思惟することによりえられるものであるからして、単に主観的なものによらず、捨象されたものに制限された有限なものである。すなわち真の無限性でなく、いまだ有限性を自己との対立において持つ無限性に他ならない。絶対者が我々のもとにあるとするヘーゲルにとり、

哲学は有限なものから始まるべきでなく、まさしくそのような絶対的なものから始まるべきである。全体こそが認識にとり第一のものであり、真に全体的なものとはそこにおいては「いかなる部分も自体的には存在せず」^{註43}。ただ全体との関係においてのみ存すべきである。部分を単にそれだけで存在するものとしてでなく、常に全体との必然的関連において把握する。それをヘーゲルは理性的思惟といい、「真の知的直観」(die wahre intellektuelle Anschauung)^{註44}と呼んでいる。このような絶対者の把握を課題とするヘーゲルにとり、フィヒテの立場は当底容認し難いものであったことは明らかである。

ルカーチもその著書『若きヘーゲル』において、ヘーゲルのフィヒテ批判の重要性を指摘している^{註45}。ルカーチはそこでヘーゲルの後年のシェリングに対しての批判と比較して、この時期に展開されたフィヒテに対しての批判の意義を次のような点にみている。それによればフィヒテにおいては絶対者からいっさいの性質、いっさいの規定、いっさいの変容が原則的に排除されている。それに対しヘーゲルも立脚していた当時のシェリングの客観的観念論は、絶対的なものが具体的な認識可能な諸規定と諸性質を有すべきであり、それ故そこには絶対的なものの認識が實在的・客観的現実の認識であるべきだとする傾向がある。以上のような観点に立つてルカーチはフィヒテ批判が「この絶対的なものの認識可能性をフィヒテ的な無価値な自己自身を廃棄する

抽象性においてではなく、具体的に諸規定のあらゆる豊かさをもって貫徹することであった、それ故ヘーゲルの自覚するにいたった哲学的認識・哲学の構成という哲学の最も普遍的な事柄に関係するものであったと解釈している。我々のこれまでの考察から考えるときルカーチのこの解釈は当をえたものであるといえるであろう。しかしその際我々が忘れてならないことは、フィヒテ哲学と対決していくヘーゲルの意識の底に常に絶対者の存在が、主体としての性格を有するものとして確信されているということである。そこから彼の哲学がただ単に認識論的な意味での世界の全体性の把握にすぎないのでなく、同時にそこに絶対者の自己展開という存在論的側面をもすでに含んでいる点に注目する必要がある^{註46}。

ヘーゲルが哲学の必要・課題を教養(Bildung)との必然的関連において自覚していることは既に述べた。「主観性の形而上学はカント、ヤコービそしてフィヒテの哲学においてその諸形態の完全な円環を一巡しており……それにより教養を完了している^{註47}」のであり、そのなかでもフィヒテの哲学は主観性の形而上学の完成であるからして、その克服により真の哲学が起るべきである。フィヒテの自我は実は単なる経験的確信にすぎないからして、それを原則とすることにより彼は結果的には全体性の理念を放棄せざるをえなかった。というのも全体はフィヒテの如く部分を絶対化することによってでなく、各部分が全体

により規定される場合にのみ各部分において自らを現わすものだからである。そのためには部分ではなく全体が認識にとり第一のものでなければならぬ。しかしヘーゲルは哲学の課題について「哲学の第一の課題は絶対的な無(das absolute Nichts)の認識である^{註48}」ともいつている。これは今指摘したこととどのように関係するのであるか。

フィヒテにおいて自我の純粹同一性によって一切の規定されたものが否定されるのは我々のみどころであるが、ヘーゲルはその否定のうち単にフィヒテのみでなくカント、ヤコービを含めた反省哲学の功績と限界をみている。純粹思维の区別なき無限性のうちにおいて「絶対者の否定的側面」(die negative Seite des Absoluten)^{註49}が表現されている点にその積極的意義が、それに対し絶対者が対立あるいは有限性の単なる否定という意味での絶対的無としてしか把握されない点にその限界が存する^{註50}。すべての対立の廃棄は、フィヒテにおける如く自我の無限性に依然として非我が対立している限り不可能である。それはむしろ思维と存在との統一という積極的理念により始めて可能なものであろう。しかしこのような「絶対的理念の積極的なものへの転換」^{註51}は反省哲学においてはなされえない。それがなされるためには絶対者を主観性の側面に固定してしまうのではなく、思维や純粹概念の無限性が実は絶対者の一つの契機であることの洞察が必要である。

してみればヘーゲルが絶対的な無が哲学にとり第一のものであるとい
うとき、そこには思惟と存在、有限性と無限性、同一性と差異の対立
の否定が前提されているのである。しかしこの無は同時に全体でもあ
る。というのもそれは異なったすべてのものなる抽象でなく、そ
れらの統一という積極的理念であるからである。それ故これは区別の
喪失という単に否定的意味での「無差別」(Indifferenz)でなく、すべ
ての対立をそのうちを含み、しかもそれを対立において放置するので
なく、和解しつつ体系を自己産出するところの「最高の全体性」(die
höchste Totalität) ^{註52} といった積極の意味における「無差別」であ
る。このようなその中にすべての存在が沈潜している無の深淵として
の無限性を、ヘーゲルは「思弁的な聖金曜日」(der spekulative Char-
 ^{註53} と呼んでいる。

このような絶対的理念の全体性―これは本来自己展開せる体系の全
体においてのみ現われるべきものであるが―を、この時期においては
シェリングの影響もあって自然哲学と精神哲学との関係において示し
ている。すなわち自然は「統一を欠いた経験と純粋に偶然的な多様性
の国」にすぎないのでなく、「自己を自己のうちへと取り戻す」、
あるいは自由なものとして反省する、それ故「観念的なものの形式」
(die Form des Ideellen) ^{註54} をとるものである。ところでこの形式は
精神(Geist)に他ならないからして、精神と自然とは互に対立す

るものではなく、精神は発展した形式における自然であるといえよう。
このように自然と精神の関係が把握されることにより、自然哲学の精
神哲学への移行が可能となる。各々がそれぞれ別々に現われ、そして
各々がお互いの内へと移行していく。このような仕方により始めて同
一性と非同二性との同一性としての絶対的同一性が成立する。しかも
この同一性はそれ自らにおいて基礎づけられた完全な体系において叙
述されることになる。フイヒテ哲学において支配的である自然と精神
自我と非我との間の絶対的二元論はこのような同一性により始めて克
服されうる。

以上我々はイェーナ初期における若きヘーゲルの哲学的基本姿勢と、
それとの関連において彼のフイヒテ批判について見てきた。ヘーゲル
にとり絶対者が我々のもとに存すること、それ故にまた抽象性におい
てでなく、具体的な諸規定のあらゆる豊かさにおけるその把握の可
能性は疑うことのできないものであった。反省哲学の如くそれを断念
することは、一度勝利をおさめた宗教に再び屈服することに他ならな
かった。しかし学生時代以来の宗教的なものへの沈潜を通じ宗教の立
場を実質的に克服してきたヘーゲルにとり、反省哲学のそのような姿
勢はまさしく哲学そのものの放棄としての意味しかもたなかった。そ
れ故我々は後年のシェリング批判が絶対者の認識可能性を前提した上

で、方法という特殊な問題に関して展開されたのに対し、ここでのフイヒテを含めての反省哲学批判が絶対者認識の可能性、それ故哲学成立の可能性そのものという最も普遍的問題を中心としたものであったと見ることができる。

ただフイヒテ批判を通しての彼自らの哲学の展開・体系の構想については、いまだ多くを望むことはできない。すでに述べたことから明らかにように、その点に関してはシェリングの同一性の哲学が念頭に置かれていたと言っても過言ではなからう。ただこの場合ヘーゲルの「無差別」(Indifferenz) の概念の使用にも見られる如く、それは必ずしもシェリングのそれと同一ではない。これを用語はシェリングのものを使用しながら、その概念規定はヘーゲル自らにより独自になされていると解すべきか、それとも一般にはこの時期の両者の関係はヘーゲルへのシェリングの影響という観点で理解されているが、例えば Klaus Dusing の試みの如く同時にシェリングへのヘーゲルの影響も併せて考えるべきか、^{註5}もし考えるところならそれをどの程度考慮すべきか、問題の多いところである。イエーナ初期におけるヘーゲルの思想の理解はそういった意味で、フイヒテとの関係のみでなく、同時にシェリングとの関係の解明により始めて十分なものとなるわけであるが、この問題についてはこれからの課題としてい。

註1 シェリングに対しての批判は主として『精神現象学』の序論においてなされ、カントに対してのそれは緒論においてなされている。

註2 以下においては『差異』と略す。

註3 Hegels theologische Jugendschriften, Herausg. v. H. Nohl (以下 Theol. Jugendschriften 七巻) s. 348

註4 広島哲学会機関誌『哲学』第三〇号掲載の『フイヒテ哲学とシェリング哲学体系の差異』におけるヘーゲルの哲学的思维 において詳細に論じた。

註5 Hegel, Gesammelte Werke, Bd. 4

Hrsg. v. H. Buchner u. O. Pöggeler s. 15 f.

註6 Heidegger, Holzwege s. 119 f.

註7 Phänomenologie des Geistes, von Hoffmeister (以下 Ph. d. G. 七巻) s. 64

„……, wenn es (das Absolute — 義和註) nicht an und für sich schon bei uns wäre und sein wollte.“

註8 Ph. d. G. s. 22

註9 Wissenschaft der Logik, von Hoffmeister s. 31

註10 Hegel, Gesammelte Werke, Bd. 4 s. 15, es (das Absolute — 義和註) ist schon vorhanden, wie könnte es sonst gesucht werden ?”

註11 Vgl. W. Dilthey, Gesammelte Schriften IV Die Jugendgeschichte Hegels

註12 Theol. Jugendschriften s. 280

註13 Hegel, Gesammelte Werke, Bd. 4

- 註 14 *ibid.* s. 12
- 註 15 *ibid.* s. 13
- 註 16 『精神現象学』そのものが自らの哲学の生成の歴史の必然性の叙述であると考えられるが、そのうちでも特に序論 (Ph. d. G. s. 15 ff.) において強調されている。
- 註 17 Theol. Jugendschriften s. 332
- 註 18 *ibid.* s. 347
- 註 19 註 4 の論文を参照
- 註 20 Theol. Jugendschriften s. 315
- 註 21 Hegel, Gesammelte Werke, Bd. 4 s. 315
- 註 22 『差異』においてヘーゲルは悟性を対立・分裂の措定の働きとして、他方理性を諸対立の止揚の働きとして、それ故理性の無限性は有限者を自らのうちに含んでいるとしている。
- 註 23 Hegel, Gesammelte Werke, Bd. 4 s. 316
- 註 24 *ibid.* s. 319
- 註 25 *ibid.* s. 321
- 註 26 *ibid.* s. 321
- 註 27 *ibid.* s. 16 勿論ヘーゲルは反省をただ単に「存在と制限とに関する能力」としてネガチーフのみ捉えているのではなく、それが絶対者へと関係するものである限りにおいては理性であると、そのポジチーフな面も認めている。
- 註 28 『差異』においてはヘーゲルは主として一七九四年の „Wissenschaftslehre“ を念頭におき、『信と知』においてはそれと共に „Die Bestimmung der Menschen“ も問題としている。
- 註 29 Hegel, Gesammelte Werke, Bd. 4 s. 62
- 註 30 *ibid.* s. 402
- 註 31 この点に關しては Ludwig Siep, Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804 (s. 29 ff.) を参照すること。な見解を認めることができる。
- 註 32 Hegel, Gesammelte Werke Bd. 4 s. 67
- 註 33 *ibid.* s. 389
- 註 34 *ibid.* s. 391
- 註 35 *ibid.* s. 391~392 ヘーゲルはフイヒテの演繹を財布の例や「鏡は日常的現実を通俗的經驗論の仕方で受止め、自己のうちで觀念的に措定してしまっただとしても、後で再び日常的現実をもとへ戻すのであるが、このもとへ戻すことあるいは、欠如だとして欠けているものを名づけることが内在的先驗的演繹と呼ばれる」と、鏡の例を引いたりして皮肉を込めて批判している。
- 註 36 *ibid.* s. 391
- 註 37 *ibid.* s. 391
- 註 38 *ibid.* s. 395
- 註 39 *ibid.* s. 73
- 註 40 *ibid.* s. 406
- 註 41 *ibid.* s. 402
- 註 42 „Ich soll gleich Ich sein.“
- 註 43 Hegel, Gesammelte Werke, Bd. 4 s. 393
- 註 44 *ibid.* s. 392 『信と知』においてはヘーゲルは知的直観という言葉葉を、例えばフイヒテの思惟に対しても用いるといった具合に比較的

広義に使用しているが、自己の哲学の方法としてそれを積極的に主張する際は、特にそれを「真の知的直観」と呼び区別している。

註 45 G. Lukács, *Der junge Hegel* s. 53 4f.

註 46 我々はこの点に『精神現象学』において明確な形をとるヘーゲル哲学の二重構造の萌芽を確認できる。

註 47 Hegel, *Gesammelte Werke*, s. 41 2f.

註 48 *ibid.* s. 398

註 49 *ibid.* s. 413 これは例えば『差異』において理性を絶対的否定性 (absolute Negativität) として捉えているのと同様である。

註 50 ヘーゲルは理性を絶対的否定性として捉えると同時に肯定的な面をもみる。それに対しカント、フイヒテにおいては肯定的な面は自覚されず、単なる無におろして終わっている。

註 51 Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 4 s. 413

註 52 *ibid.* s. 414

註 53 *ibid.* s. 414

註 54 Vgl. *ibid.* s. 408

註 55 Hegel – Studien 5, 轉載 © Klaus Dusing, *Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und*

Hegels in Jena, 2012 *Spekulation, Reflexion* の二概念についてヘーゲルとの共同以前と共同時代におけるシェリングの概念規定の変化を精細に検討している。